

LO STRANIERO TRA NOI  
E LO STRANIERO DENTRO DI NOI.  
LE RELAZIONI COME PROBLEMA  
ANTROPOLOGICO-FILOSOFICO

Giacomo Pezzano

0. *Le nostre stranezze*

“Ma che strano...” connota qualcosa che si fa fatica a riconoscere e i cui contorni appaiono sfumati, qualcosa di indecifrabile alla luce di quanto già conosciamo, percepiamo, pensiamo, immaginiamo... Al contempo, quella stranezza non sembra totalmente lontana, perché ci tocca, ci sollecita, ci dice qualcosa, non ci lascia indifferenti: è una stranezza *per noi, rapportata a noi*. Quando *notiamo* qualcosa di strano, stiamo cominciando a badarci: lo strano sta cominciando a fare ingresso nel nostro orizzonte, sta entrando a far parte del nostro scenario, sta diventando “il nostro” strano. Da qui tutto lo spaesamento che ne segue: quella stranezza sembra *spostarci*.

Quando si affronta il problema, pratico come teorico, del rapporto con lo straniero, emerge innanzitutto una fondamentale ambiguità, “farmacologica” o

“perturbante”<sup>1</sup>: lo straniero si presenta insieme come nemico/amico, invasore/ospite, repellente/attraente, lontano/vicino, ecc. Lo straniero proviene sì da fuori (es-straneo), ma al contempo sembra rappresentare ciò che di instabile e imprevedibile alberga nelle nostre stesse vite: ciò che arriva da fuori costringe o chiama a rendere ragione – innanzitutto a se stessi – di convinzioni, comportamenti, percezioni, desideri e così via che erano prima ovvi, evidenti, in grado di spiegarsi da sé, cioè senza bisogno di essere spiegati in senso stretto. Lo straniero dunque disturba, eppure è un disturbo a tratti vitale, che magari andiamo persino a cercarci in maniera attiva.

Perché esistono per noi simili oscillazioni? Perché lo straniero sembra agire su di noi proprio alla stregua di un “farmaco”, cioè insieme come veleno e come rimedio? Perché lo straniero è per noi tanto interessante da portarci all’interrogativo sull’esistenza di forme di vita *radicalmente straniere*, come quelle non a caso definite “aliene”?

Per rispondere a simili quesiti, mi porrò sul piano antropologico-filosofico: l’essere umano è continuamente preso dal notare “ma che strano...” perché è per natura alienato, costitutivamente estraniato – straniero a se stesso (§ 1). In seguito, tornerò sul carattere ambiguo del rapporto umano con ciò che gli è “alieno” (§ 2), per sollevare il problema del “giusto dosaggio” dei rapporti ed evidenziare l’importanza di comprendere filosoficamente la struttura della relazionalità per orientarsi nel mondo contemporaneo (§ 3).

<sup>1</sup> Su questo insiste anche U. Curi, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010. Ma si vedano nel complesso i saggi di questo volume.

## 1. *Estranei per natura*

### *Filosofie dello straniero*

Secondo alcuni, il pensiero greco non sarebbe mai riuscito a tematizzare il problema dell'esteriorità e dell'estraneità senza ridurlo a quello di un'alterità concepita quale correlato opposto dell'identità<sup>2</sup>, ma – a voler cercare padri nobili – si potrebbe anche dire che tra i primi a cogliere il nesso tra alienazione e costituzione umana troviamo nientemeno che Senofane e Platone.

Il primo, criticando l'antropomorfismo tradizionale, ha evidenziato che più che essere noi a immagine e somiglianza della divinità, vale l'inverso: gli dèi sono fatti a immagine e somiglianza degli uomini, secondo un noto motivo successivamente proprio di Feuerbach – erede non a caso del problema dell'estrinsecazione od oggettivazione hegeliano. Inoltre, nell'idea per cui se i buoi e i cavalli si figurassero dèi, questi avrebbero le sembianze rispettivamente di buoi e cavalli, possiamo riconoscere l'emersione di un aspetto che vedremo essere decisivo: il richiamo alla dimensione biologica.

Il secondo, problematizzando il ruolo della scrittura nel *Fedro*, ha colto – ancorché con atteggiamento critico – la connessione tra “esteriorità” (scrittura) e “interiorità” (anima): la seconda non sembra darsi senza la prima; ciò che sembrerebbe estraneo al *logos* al punto da allontanarlo da se stesso, rivela in realtà di abitarne l'intimità più radicale. Come voleva Derrida,

<sup>2</sup> Cfr. F. Jullien, *Alterità. Lezioni milanesi per la Cattedra Rotelli*, a cura di C. Piccione, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 74-86.

il supplemento si rivela fastidiosamente originario – il supplente è sempre di ruolo: come diremmo oggi, Platone si poneva il problema della «mente estesa»<sup>3</sup>, o – ritraducendo i termini del rapporto tra *logos* e *graphé* – della commistione di «anima e iPad»<sup>4</sup>.

Tuttavia, per ragioni di ordine innanzitutto storico-materiale o tecnologico-economico, il momento in cui in termini filosofici il problema dell'alienazione riceve la sua formulazione più esplicita corrisponde alla stagione del cosiddetto idealismo tedesco. Infatti, l'idea di Hegel per cui immediatezza (*Unmittelbarkeit*) e mediazione (*Vermittlung*) sono inscindibili e l'articolazione di Fichte della dialettica tra Io (*Ich*) e Non-Io (*Nicht-Ich*) segnano la chiara consapevolezza che “proprietà” ed “estranità”, per quanto riguarda la soggettività umana, non possono in nessun modo essere disgiunte. In poche parole, l'idea per cui il Soggetto o l'Io passa per un processo di oggettivazione o di interazione con il Non-Io, per poi doversi in qualche modo “ritrovare” in questo passaggio-attraverso, cattura il cuore del problema dell'estrazione o alienazione: lo straniero non è semplicemente “esteriore”, ma si presenta costitutivo di ogni possibile “interiorità”.

In simili prospettive, trovano fondamento quelle che mi sembrano essere le due principali implicazioni del problema generale dell'alienazione, al di là delle

<sup>3</sup> Vedi A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, «Analysis», LVIII (1998), num. 1, pp. 7-19, nonché A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*, MIT Press, Cambridge 1997 e Id., *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press, Oxford 2003.

<sup>4</sup> M. Ferraris, *Anima e iPad. E se l'automa fosse lo specchio dell'anima?*, Guanda, Milano 2011.

varie sfumature terminologiche del concetto, oscillanti soprattutto tra il richiamo a estrinsecazione (*Entäußerung*) ed estraneazione (*Entfremdung*)<sup>5</sup>. Una è per così dire insieme ontologica e ontica, o insieme metafisica e antropologica: riguarda la natura dell'identità e lo statuto del soggetto, vale a dire il problema complessivo della relazione. L'altra è invece più dichiaratamente etico-critica: affronta il problema dell'"espropriazione", cioè della perdita di sé, all'interno delle dinamiche economiche e sociali.

Il punto è che il riconoscimento dell'inseparabilità di "proprietà" ed "estraneità", nelle sue varie forme (identità/differenza, soggettività/inter-soggettività, appartenenza/espropriazione, egoità/alterità, ecc.), ha finito per essere tanto radicale da giungere a ritenere che l'alienazione non è qualcosa di meramente superabile: essa costituirebbe invece la cifra fondamentale della condizione umana.

Ciò vale da entrambi i versanti sopra indicati.

Dal primo versante, si è affermato – al di là di come lo si giudichi – un generale clima filosofico avverso a ogni prospettiva identitaria, tipico soprattutto del

<sup>5</sup> Per una storia del concetto, dalla sua dimensione giuridica a quella filosofica, si veda perlomeno E. Pasini, *Alienazione*, in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 3-18. Richiamo anche il nesso con il concetto di reificazione (*Verdinglichung/Versachlichung*), centrale soprattutto in ottica marxiana: vedi in chiave antropologico-filosofica P. Virno, *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*, Bollati Boringhieri, Torino 2003. Utili sul tema anche le considerazioni che aveva svolto già nel 1962 U. Eco, *Del modo di formare come impegno sulla realtà*, in Id., *Opera aperta. Forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*, Bompiani, Milano 2000, pp. 235-289.

pensiero della differenza francese (che passa, semplificando, per G. Deleuze, J. Derrida, M. Foucault, J.-F. Lyotard e J.-L. Nancy), il quale ha forse trovato il proprio culmine in tutte quelle forme di critica all'umanesimo antropocentrico di natura dichiaratamente "eteroreferenziale". Qui si chiamano in causa l'altro-umano, l'altro-animale e l'altro-macchina, rimarcando opportunamente che lo "straniero" non è in senso stretto solo l'altro essere umano, ma l'altro con cui in generale avviene rapporto e interazione<sup>6</sup>.

Inoltre, non meno rilevanti sono tutti quei pensieri "anti-cartesiani" incentrati sulla "scoperta dell'Altro", nelle varie declinazioni: dalle filosofie del dialogo (per es. M. Buber, F. Ebner e G. Calogero), fino ai diversi filoni della fenomenologia dell'intersoggettività, di taglio tanto etico-religioso (E. Lévinas) come etico-ermeneutico (P. Ricoeur). Tra questi, il culmine è forse la riflessione sull'estraneità (*Fremdheit*) di B. Waldenfels, per il quale il riferimento all'estraneità anziché all'alterità permette di pensare la congiunzione tra "proprio" e "improprio" in termini dinamico-relazionali (sé/estraneo) e non statico-identitari (io/altro), sottolineando come il secondo sia condizione reale per il delinearsi del primo. In definitiva, si tratterebbe di vedere – con le note parole di Rimbaud – che «io è un altro»: io – l'uomo – «non è padrone in casa propria»<sup>7</sup>. *Io è (non "sono") un estraneo*.

<sup>6</sup> Rimando perlomeno a F. Ferrando, *Il Postumanesimo filosofico e le sue alterità*, ETS, Pisa 2016; R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>7</sup> B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 24, 140-141.

Dal secondo versante, anche la teoria critica, già con l'anti-essenzialismo di Althusser<sup>8</sup>, ha ridiscusso lo schema canonico di matrice rousseauiana fatto proprio da Marx (anzi dai marxiani, o marxisti), per cui l'alienazione consisterebbe in una corruzione (a opera del Capitale o della Tecnica) di una natura originaria, che va superata per ripristinare lo stato iniziale precedente la "caduta". Contrariamente a simile modo di vedere le cose, insieme romantico e cristiano, si ritiene che l'alienazione non rappresenti una forma di perversione di qualche natura originaria autentica, innocente e perfetta (né la semplice rivelazione del suo contenuto già dato), ma coincida con il modo di essere al mondo tipico dell'essere umano: l'alienazione è espressione della stessa natura umana, dell'intrinseca socialità dell'uomo, dunque è per certi versi qualcosa di "insuperabile". Tuttavia, non è che ogni alienazione vada bene allo stesso modo, perché i modi in cui gli umani possono vivere non sono affatto del tutto indifferenti e sono criticabili; solo che la critica cessa di avere intenti smascheratori e demistificatori, per concentrarsi invece sullo scarto interno tra le promesse che prendono forma all'interno di una data forma di vita e il loro grado di soddisfazione e realizzazione<sup>9</sup>.

Da ultimo, anche qui l'estraneità sta dentro, prima ancora che fuori, anzi è esattamente ciò che rende possibile una simile differenziazione nella relazione:

<sup>8</sup> Rimando in merito a G. Pezzano, *Marxismo e natura umana*, in A. Monchietto (a cura di), *Invito allo straniamento. II: Costanzo Preve marxiano*, Petite Plaisance, Pistoia 2016, pp. 115-129.

<sup>9</sup> Su questo i lavori di riferimento sono R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin 2014; Ead., *Alienazione* (2005), trad. it. A. Romoli, G. Fazio, EIR, Roma 2015.

«Je EST un autre» significa così che in quanto tale *l'uomo è un altro, un estraneo*, cioè un essere genuinamente storico-sociale<sup>10</sup>. Al contempo, si tiene viva l'intuizione marxiana per cui l'"oggettivazione" può tradursi in una perdita di controllo dell'andamento del processo e dei suoi prodotti, potendosi presentare come fenomeno etero-diretto, di dominio e sfruttamento: tale "oggettivazione" è infatti la cifra stessa del fatto che l'uomo è in quanto tale immerso in rapporti (*anche* di produzione in senso economico).

L'uomo è insomma costitutivamente alle prese con qualcosa che letteralmente si frappone tra l'ipotetico sé iniziale e l'ipotetico sé finale, ma questo porsi-tra indica il passaggio attraverso qualcosa di diverso da sé che è il motore e la risorsa attraverso cui qualcosa come il sé può giungere a prendere forma, trovare espressione e strutturarsi. Perdersi tra i rapporti non è – per quanto possa apparire paradossale – una situazione di scacco che va presto o tardi superata definitivamente: è anzi la condizione di possibilità per ritrovarsi in essi, per trovare cioè qualcosa come un sé, facendo ogni volta lo sforzo di selezionare i rapporti "espansivi" anziché quelli "repressivi".

Più nel complesso dunque, il problema dell'alienazione muta di forma: l'estraneità non è qualcosa da rimuovere una volta per tutte, ma si rivendica che ci sono forme di estraneità dalle quali occorre liberarsi innanzitutto perché esse sembrano precludere la possibilità di nuovi "estraniamenti". Se l'alienazione fa tutt'uno con l'apertura al mondo, essa non va superata

<sup>10</sup> In ottica sociologica cfr. J.C. Kaufmann, *Quand Je est un autre: pourquoi et comment ça change en nous*, Armand Colin, Paris 2008.



in quanto tale (ammesso che ciò sia possibile), ma va per così dire modulata, cercando ogni volta di “tirarsi fuori” nel momento in cui una determinata condizione di alienazione sta portando a una restrizione della stessa apertura al mondo che ha reso possibile quell’alienazione e che al contempo viene espressa sempre in tale alienazione. In breve, ci si libera non *dall’*alienazione ma *nell’*alienazione.

In chiave più marcatamente pragmatista, se dovere/potere fare/avere esperienza coincide con la condizione umana, l’esperienza non può essere conclusa una volta per tutte, come fosse qualcosa da cui liberarsi; casomai, occorre saper riconoscere criticamente quelle esperienze che rischiano di mettere a repentaglio la possibilità di fare nuove e diverse esperienze. Ricordando che dire “esperienza” equivale a dire interazione-con, commercio-con, dunque proprio “estraneità”<sup>11</sup>.

### *L’animale umano è un altro*

È forse l’antropologia filosofica ad aver tratto le conclusioni più rigorose di questi aspetti, richiamandosi proprio alla svolta filosofica dell’idealismo tedesco, a partire dall’idea-chiave fichtiana per cui il fondamento ultimo di ogni coscienza consiste in un’interazione dell’Io con se stesso per mezzo di un Non-Io, il quale va considerato da diversi lati, presentandosi esso sotto svariati aspetti: ciò che è più proprio fa tutt’uno con un’espropriazione; l’essere umano si mantiene in rap-

<sup>11</sup> Come discusso in G. Pezzano, *C’è qualcosa tra noi. Per un esercizio interculturale*, in A. Granata, G. Lingua, P. Monti (a cura di), *Persone e culture che cambiano. Filosofia e pedagogia di fronte al pluralismo culturale*, Celid, Torino 2019, pp. 163-176.

porto con se stesso e i suoi simili solo indirettamente, si ritrova facendo una deviazione, estraniandosi<sup>12</sup>.

In modo significativo, Plessner individuava nella «mediata immediatezza» (*vermittelte Unmittelbarkeit*) una delle tre leggi fondamentali dell'esistenza *eccentricamente posizionata* umana, insieme a quelle della «naturale artificiosità» e della «posizione utopica», dove non a caso ritorna il tema del costitutivo “spaesamento”, dell'insuperabile sentirsi fuori posto, cioè stranieri, estraniati<sup>13</sup>. Anche nel lessico comune, l'eccentricità sta a indicare esattamente la *stranezza*, caratteristica tipica di chi è “spostato” innanzitutto rispetto a se stesso.

In aggiunta, l'elemento peculiare del «paradigma» dell'antropologia filosofica<sup>14</sup> sta nell'aver insisti-

<sup>12</sup> Vedi soprattutto A. Gehlen, *Sulla nascita della libertà dall'estraneazione* (1952), in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), trad. it. G. Auletta, Guida, Napoli 1989, pp. 425-438.

<sup>13</sup> H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), trad. it. U. Fadini, E. Lombardi Vallauri, V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 332-368. Sul modo in cui a partire da Plessner si può perimetrare il problema dell'estraneazione cfr. comunque più estesamente B. Accarino, *Dalla metacritica dell'estraneazione all'antropologia retorica. A partire da Helmuth Plessner*, in A. Borsari, M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 177-192. In aggiunta, P. Sloterdijk ha formulato questa connessione tra Idealismo e antropologia filosofica (segnatamente plessneriana), rispetto al problema della “perdita di sé” funzionale al ritorno a sé, in modo piano e diretto, ma ugualmente penetrante (P. Sloterdijk, *Dopo Dio* (2017), trad. it. S. Rodeschini, Raffaello Cortina, Milano 2018, pp. 35-36).

<sup>14</sup> Cfr. J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Karl Alber, Freiburg-München 2008.

to sull'intuizione prima associata a Senofane: questa costituzione umana è innanzitutto una *caratterizzazione biologico-organica*, esprime la maniera di essere naturale dell'essere (o vivente o animale) umano. Nei termini ormai canonici anche dell'antropologia culturale, che ha nella questione dell'alterità uno dei suoi interrogativi fondamentali<sup>15</sup>, natura e cultura sono le due facce di una stessa medaglia che ha il nome di "umano", il quale è perciò ineludibilmente alle prese con tutto quello che in svariati modi si considera – con un'espressione comunque problematica – "non umano"<sup>16</sup>.

Vedere le cose sotto questa prospettiva naturalista permette anche di evitare coloriture retoriche di stampo tragico-esistenzialista, teologico-dottrinario o gnostico-pessimista: l'estraneità non è una condanna, una maledizione, una condizione di scacco, l'esito di una qualche frattura originaria e via scorrendo, bensì rappresenta più sobriamente un determinato modo d'essere, un peculiare modo di vivere, innanzitutto in senso biologico-evolutivo. Vale anche l'inverso: l'estraneità non è il segno di una supremazia, una condizione di specialità o superiorità, l'esito di un qualche disegno originario che vedeva già in partenza l'uomo come vertice e culmine. Come voleva un autore comunque perplesso rispetto al concetto di estraneazione (*Entfremdung*), l'estraneità al mondo (*Weltfremdheit*)

<sup>15</sup> Si veda da ultimo M. Augé, *Chi è dunque l'altro?* (2017), trad. it. A. D'Orsi, Raffaello Cortina, Milano 2019, soprattutto pp. 13-37.

<sup>16</sup> Rimando più ampiamente a G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua. Per un'antropologia critica degli immaginari sociali*, ETS, Pisa 2018, pp. 31-133.

rappresenta persino la matrice fondamentale della condizione umana<sup>17</sup>.

Si potrebbe addirittura dipingere l'uomo come uno *zōon allotriomenon*<sup>18</sup>: un “animale alterante”, un “animale estraniato”. Simile espressione suggerisce dunque che l'alienazione appartiene alla natura umana, in quanto l'animale umano ha un *in sé* che si apre al *per sé*, diventa sé passando per altro da sé: il vivente umano deve relazionarsi al proprio esterno, rapportarsi agli altri umani (*heteros*; *der Andere*) e all'alterità in generale (*allon*; *das Andere*)<sup>19</sup> – animale come tecnica. Il fatto che l'animale umano possa *alterarsi* (si pensi anche al senso comune dell'espressione), ossia modificarsi e trasformarsi – il fatto cioè che sia aperto al cambiamento – fa tutt'uno con il costitutivo commercio aperto con l'alterità: l'esposizione alla novità coincide con l'esposizione all'alterità.

In ultima istanza, non può esserci auto-comprensione diretta se non in maniera – paradossalmente – indiretta, vale a dire mediante rapporto, raffronto, intreccio, e via scorrendo: non si arriva a sé se non

<sup>17</sup> Mi riferisco a G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione* (1934-1937), trad. it. F. Fistetti, A. Stricchiola, Palomar, Bari 1994. Su tale concetto si incentra una delle opere più importanti di P. Sloterdijk, segnatamente *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993.

<sup>18</sup> Rimando, anche per riscontri bibliografici, a G. Pezzano, *Debitori (e creditori) a vita. Per una morfologia del debito (e del credito)*, «Lessico di Etica pubblica», IV (2013), num. 1, pp. 1-20: 14-19.

<sup>19</sup> Su tali distinzioni insistono E. Coreth, *Antropologia filosofica* (1978), trad. it. F. Buzzi, Morcelliana, Brescia 1979, pp. 52-57; A. Gualandi, *L'occhio, la mano e la voce. Una teoria comunicativa dell'esperienza umana*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

ponendo e affrontando in maniera esplicita il problema dell'avere a che fare con relazioni. Se è la stessa natura a chiamare il vivente umano al rapporto con l'esterno e con gli altri, ciò che rende propriamente umani non è semplicemente im-presso "dentro", già dato una volta per tutte, ma si es-prime e realizza ri-ferendosi al "fuori", in maniera meta-forica, storico-culturale e mediata, ossia in generale sociale: mediazione significa infatti socialità, passaggio attraverso e relazione con qualcosa e qualcun altro.

Lo straniero affetta l'intimità; l'alieno affetta il proprio: *io è alieno*.

## 2. E se qualcuno ci stesse osservando...?

La *Placca del Pioneer* (1972-1973) e il *Voyager Golden Record* (1977) sono forse le iniziative più importanti del progetto METI (*Messaging to Extra-Terrestrial Intelligence*), cioè della parte attiva del progetto SETI (*Search for Extra-Terrestrial Intelligence*): esse rappresentano degli sforzi di dialogare con gli alieni che vanno oltre altri tentativi che hanno previsto la comunicazione mediante l'invio di segnali radio, contenenti prevalentemente informazioni sulle conquiste scientifico-tecnologiche raggiunte dagli esseri umani. Infatti, *Pioneer* e *Voyager* hanno visto l'invio di messaggi fisici mediante sonde, che contenevano nel primo caso due placche metalliche identiche (con sopra incise alcune immagini sulle caratteristiche principali del nostro pianeta, come un uomo e una donna nudi che salutano) e nel secondo caso due dischi d'oro uguali (con sopra incise 115 immagini, 55 messaggi in lingue diverse del mondo, antiche e nuove, vari suoni della

natura della Terra e una selezione di 90 brani musicali di ogni epoca e cultura).

Secondo alcuni, non conoscendo intenzioni e capacità tecnologiche degli eventuali extraterrestri destinatari del messaggio, potremmo star mettendo in pericolo la Terra, perché rivelare la sua posizione espone al rischio di una colonizzazione: come si sarebbe espresso l'astronomo D. Werthimer, staremmo gridando in una foresta senza sapere se ci sono leoni, tigri, orsi o altre bestie pericolose. Se gli alieni venissero davvero a farci visita, facilmente – sostiene il celebre fisico S. Hawking – essi si comporterebbero come Cristoforo Colombo con i nativi americani: per compiere un simile viaggio, gli extraterrestri dovrebbero avvalersi di astronavi enormi, costruite sfruttando tutte le risorse del loro pianeta natio, trasformandosi in nomadi alla ricerca di pianeti da conquistare e colonizzare.

Ma che cosa ha a vedere tutto questo con il problema dello straniero? «Immaginiamo che gli alieni esistano davvero e che alcuni di loro stiano osservando il nostro pianeta da sempre, per tutti i quarantacinque milioni di secoli della sua storia. Che cosa hanno visto?»<sup>20</sup>: si tratta di una domanda tra le più spontanee per noi, soprattutto dopo il secolo delle “esplorazioni spaziali”, che tanto avevano *straniato* già pensatori come G. Anders e H. Arendt<sup>21</sup>.

Ebbene, la risposta è che gli alieni non vedrebbero altro che degli esseri che si interrogano sull'esistenza

<sup>20</sup> M. Rees, *Il nostro futuro. Scenari per l'umanità* (2019), trad. it. L. Civalleri, Treccani, Roma 2019, p. 7.

<sup>21</sup> Cfr. G. Anders, *Der Blick vom Mond*, Beck, München 1994; H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2000.

di alieni, ossia che si interrogano su ciò che sarebbe *radicalmente straniero* rispetto a loro stessi. Anzi, vedrebbero degli esseri che ricercano attivamente l'esistenza di alieni e l'interazione con essi, tutti presi da una commistione di entusiasmo e timore.

Simili esseri sono appunto gli esseri umani, per i quali la ricerca, teorica e pratica, della vita aliena non è un semplice vezzo, o il frutto di una qualche vana superbia: essa è anzi la cifra della peculiare ambiguità che connota il rapporto che gli umani hanno con l'altro da sé, ossia la dialettica aperta tra proprietà ed espropriazione che caratterizza il modo di essere al mondo del vivente umano. Detta altrimenti, domandarsi se esista – pensando al celebre esperimento mentale di H. Putnam – una *Terra gemella* rappresenta un'esigenza vitale per l'uomo: è indice del fatto che – come detto – io è alieno a se stesso. Pertanto, è come se il riferimento agli alieni, al cuore d'altronde del mondo *Sci-Fi*, rappresentasse il paradossale tentativo di ritrovare vicino a noi stessi lo straniero che in fondo sappiamo abitarci, proiettandolo però nel luogo più lontano immaginabile – al punto da non poter essere immaginabile in senso stretto.

Il 23 luglio del 2015, la NASA ha annunciato che nella costellazione del Cigno, a 1.400 anni luce dalla Terra, era stato scoperto un pianeta molto simile alla Terra stessa, in termini di dimensioni e sistema solare, battezzato con il nome di *Kepler 452b*, la cui somiglianza ha portato i giornalisti a parlare presto di *Terra 2.0*. Da quel momento, è conseguentemente cominciata anche la “caccia alla vita intelligente”: la *Terra 2.0* si accompagna a una qualche forma di *Umanità 2.0*? Siamo dunque davvero meno soli di quel che pensiamo? Ma che cosa accadrebbe, se così fosse? Scopriremmo

di non essere poi così speciali? E se questi stranieri fossero interessati ad appropriarsi del nostro posto?

Ritorna anche qui la tensione che contraddistingue il nostro rapporto con ciò che si presenta come straniero: da una parte questo suscita una fortissima attrattiva, tanto da lanciarci in esplorazioni perfino al di fuori dei confini del globo, dall'altra parte però la sua presenza, anche soltanto possibile, solleva numerose inquietudini e paure. Inoltre, anche in questo caso lo straniero è quel diverso che pur mantiene un qualche tratto di somiglianza o di possibile relazione con noi stessi: si va alla ricerca non semplicemente di "altro", ma di una "forma di vita altra", che ci consentirebbe in ultima istanza di capire qualcosa di più sulla nostra, di comprendere la vita terrestre.

Ciò che dunque intendo sottolineare è come sia la nostra naturale auto-estraneità a spiegare perché siamo – poniamo – da un versante tanto ipersensibili al colore di pelle del vicino di casa, al punto di poter essere radicalmente disturbati da quella che già in chiave percettiva si presenta come "estraneità"<sup>22</sup>, mentre da un altro versante ci ritroviamo a essere catturati dal sogno di un altro pianeta abitato, dal desiderio di scovare una *Terra 2.0*, esponendoci a tutto il ventaglio di possibili conseguenze.

Certamente, pensando al sogno di S. Hawking, la ricerca spaziale è anche animata dall'intenzione strettamente pratica di trovare un altro pianeta da poter abitare, cosa per alcuni ancora più urgente nell'era del cosiddetto Antropocene. Ciononostante, esiste anche una componente per così dire simbolica che

<sup>22</sup> Cfr. G. Zanetti, *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*, Carocci, Roma 2019.



non dobbiamo lasciare in secondo piano: siamo presi con l'“alienità” al punto tale da non accontentarci di sapere che essa è “qui”, su questa Terra, in forme che in fondo conosciamo o crediamo di conoscere, per avventurarci invece alla ricerca di un'alienità che è radicalmente “altrove” e “diversa”, cioè nello spazio – ora che è davvero impossibile credere seriamente che essa possa collocarsi in un qualche al di là in senso religioso tradizionale.

Questa “alienità” insieme ci spaventa e seduce; vogliamo insieme allontanarci da essa e interfacciarci con essa: in fondo, per tenerla lontana bisogna pur sempre entrarci in rapporto, riuscire a stabilirci una relazione. Insomma, prendendo a prestito la concettualità elaborata da R. Esposito<sup>23</sup>, noi umani cerchiamo ogni volta di tenere insieme un'istanza immunitaria e una comunitaria: vogliamo tenere a distanza lo straniero per proteggere i nostri confini o comunque lo stadio di individuazione che siamo riusciti a raggiungere, ma sentiamo anche che c'è sempre da qualche parte uno straniero che può avere qualcosa da dirci, rivelandoci dunque non solo una differenza, ma anche una somiglianza, cioè qualcosa di significativo per noi.

Tutto ciò vale quindi persino con gli alieni in senso stretto, per quanto possa apparire assurdo, perché vale per tutte le figure che lo “straniero” ha assunto,

<sup>23</sup> Vedi soprattutto di R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998 e Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002, discussi in ottica antropologico-filosofica in G. Pezzano, *Il paradigma dell'antropologia filosofica tra immunità e apertura al mondo*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», XIII (2011). Cfr. più in generale G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

può assumere e assumerà per noi: dalle bestie agli extraterrestri, passando per le cose e le macchine, e via discorrendo.

In un certo senso, è come se il rapporto con lo straniero e l'estraneità ripetesse ogni volta l'intreccio fondamentale tra neofobia e neofilia che segna la nostra venuta al mondo: la sensazione di protezione, unità e compattezza che contraddistingue in modo ancora consistente i momenti della vita intra-uterina viene interrotta dalla sensazione di esposizione, frammentazione e molteplicità che marchia l'ingresso vero e proprio nella vita extra-uterina – che comincia, in modo apparentemente paradossale, appunto *fuoriuscendo*, cioè estraniandosi. Si perde qualcosa in termini di sicurezza e stabilità, ma si guadagna qualcosa in termini di possibilità che si aprono – ancora indipendentemente da dove queste vadano: non è questa la matrice di ogni relazione con lo straniero?

L'ambiguità del nostro atteggiamento verso ciò che è straniero/estraneo riflette quindi il fondo della nostra condizione, presa dall'esigenza di trovare una qualche forma come dal bisogno di non fissarsi in una forma definitiva. Reagiamo duplicemente a ciò che è per noi strutturalmente ambivalente, straniante: si tratta di qualcosa che sembra costringerci a cambiare modo di esistere o addirittura mette a rischio la nostra stessa esistenza, proprio mentre sembra permetterci di esistere o addirittura ci conduce a noi stessi.

Le due cose non possono essere separate e si complicano a vicenda nella loro distinzione: è questo che significa essere stranieri a se stessi, essere “in rapporto-con”, cioè essere umani (anzi, *divenire umani*). Lo straniero non può essere espulso ma non può nemmeno occupare tutto lo spazio: lo stran(ier)o ci attrae, ma

dobbiamo saper gestire tale attrazione, modulare la relazione, articolare le forme del rapporto, comporre ogni volta somiglianze e differenze.

### 3. *Saper dosare i rapporti*

Sotto tal riguardo, il problema per certi versi principale da affrontare è quello della convivenza. Questo può sembrare banale, ma – per intenderci – coesistere e convivere non sono affatto la stessa cosa, perché un conto è vivere uno a fianco all’altro, un conto è vivere uno *con* l’altro: provare a comporre identità non è come cercare di trasformarsi reciprocamente, secondo quanto sottolinea per esempio l’approccio inter-culturale rispetto a quello multi-culturale<sup>24</sup>.

Le retoriche dell’alterità sono *l’opposto* delle retoriche dell’identità, dunque finiscono per dividerne il presupposto sostanzialista: il rischio è di fare dell’alterità *un’altra identità*, perdendo di vista ciò che sta letteralmente in mezzo, *la relazione*. Essa è l’elemento propriamente straniente e perturbante in questione: mette in contatto non solo con un’altra persona o un’altra cosa al di fuori di sé, ma anche con un altro aspetto di se stessi, interno a quello che credevamo essere il sé “stesso”.

D’altronde, noi ci ritroviamo innanzitutto a dover “convivere” con noi stessi: lo straniero non è mai semplicemente qualcosa al di fuori di noi, ma è prima ancora qualcosa dentro di noi, cioè la nostra stessa interiorità. Se è vero che siamo esseri mediati, relazionali,

<sup>24</sup> Cfr. perlomeno i testi in A. Granata, G. Lingua, P. Monti (a cura di), *Persone e culture che cambiano*, cit.

estraniati, alienati, ossia non già fatti e finiti (per certi versi *mai* già fatti e finiti), allora va preso sul serio il fatto che siamo soggetti a trasformazioni, con tutte le sue implicazioni: c'è sempre, anche soltanto in minima parte, qualcosa di alieno a noi stessi *dentro noi stessi*, qualcosa che possiamo scoprire, che può toccarci, che ci sta già sollecitando, e così via.

Nei termini di un dibattito legato soprattutto al mondo francese<sup>25</sup>, si può dire che il trans-individuale (il diverso esteriore) si accompagna sempre al pre-individuale (il diverso interiore): c'è sempre un potenziale di espressione e individuazione che resta attivo all'interno del supposto soggetto dato, ma questo potenziale si attiva soltanto al contempo grazie a ciò che si trova all'esterno della soggettività. C'è insomma uno stretto legame con lo straniero che incontriamo al di fuori di noi e quello che ritroviamo al di dentro di noi, tra l'alieno come altro da noi e l'alieno come l'altro in noi: quando si scopre una "cultura altra", cioè altro da sé, si sta in realtà sempre scoprendo innanzitutto qualcosa sulla "cultura propria", cioè su di sé, al punto che questo stesso muta, cambia posizione e forma.

Quando si intende mettere in discussione tanto l'olismo quanto l'individualismo, perché entrambi condividono il presupposto identitario, sostanzialista e atomico di fondo, parlando per esempio di «condividuo»<sup>26</sup>, si sta esattamente evidenziando che quella "cosa" che chiamiamo soggetto o identità è in realtà un *processo* sotto forma di rete di relazioni, vale a dire un'*organiz-*

<sup>25</sup> Vedi É. Balibar, V. Morfino (a cura di), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

<sup>26</sup> Cfr. F. Remotti, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 319-341.

*zazione di rapporti*, dunque una *disposizione di estraneità*, che ogni volta si modula e declina in maniere diverse, dando vita a combinazioni che si pongono su svariati possibili livelli.

Ormai, non si può ignorare che per trovare e configurare se stesso l'uomo si rapporta con lo "straniero", in un peculiare processo di etero-auto-definizione, dalle ambiguità "perturbanti": da un lato gli altri sono necessari (*etero-auto-definizione*), dall'altro lato si tratta pur sempre di trovare se stessi (*etero-auto-definizione*). Se allora assumiamo appieno una prospettiva "farmacologica", la relazione con lo straniero si presenta strutturalmente come un problema aperto e dinamico di *giusto dosaggio*: l'estraneazione o alienazione coincide con uno sforzo costante di messa in rapporto, teso a evitare sia il sotto-dosaggio (l'omeopatia priva di effetti reali), sia il sovra-dosaggio (l'overdose che impedisce ogni possibile nuovo effetto futuro).

Per restare in questa immagine, il giusto dosaggio non è quel dosaggio che lascia le cose come stanno o ripristina uno stato passato, ma quello che mantiene in salute, in quanto rafforza la vitalità, intesa come capacità di reagire a e interagire con modificazioni e sollecitazioni senza decomporsi, anzi persino rinvigorendosi: il giusto dosaggio è un rapporto che rinforza e apre al mondo, che intensifica e amplifica la propria esperienza, l'esperienza del proprio. In poche parole, il giusto dosaggio non è né una rinuncia né una consegna allo "straniero".

Queste formulazioni non intendono sminuire le difficoltà pratiche che affiorano su vari piani (antropologico, politico-istituzionale, economico, ecc.); per me resta però filosoficamente importante rimarcare che esiste anche una sorta di resistenza concettuale, legata

a una data *forma mentis*, che pone ostacoli a prendere sul serio le ragioni delle relazioni e la peculiarità della loro struttura e del loro funzionamento.

Il pensiero «in forma di sostanze ed essenze» rappresenta il modo in cui «il processo europeo della ragione si è sviluppato dal tempo dei Greci»: ancora oggi, «malgrado le rivoluzioni provocate nel modo di pensare dalla dialettica, dalla cibernetica e dalla filosofia dei media», ma prima ancora dal «discorso biblico della relazione» e in particolare dalla «teologia della Trinità», la causa della relazione sarebbe «lontana dall'essere vinta», restando aperto il problema di pensare «un tipo di distinzione che non sfoci in un essere-separato, cioè in un divenire-esterno-l'uno-all'altro»<sup>27</sup>. Bisogna pensare la relazione come ciò che produce una differenziazione reale *nel rapporto* e non al di fuori di esso, cioè non separando ma “legando”: occorre sviluppare un atteggiamento che sappia “accordarsi” alla peculiarità delle relazioni, con tutto il loro carico di straniamento<sup>28</sup>.

Ci troviamo di fronte a un dato nuovo, che ci sta costringendo *di fatto* a riorganizzare l'intera nostra esperienza del mondo, forse – perlomeno entro certi versi – persino a livello globale: abbiamo cominciato a generare e a vivere con delle macchine che producono informazioni e relazioni, anziché (si pensi alla macchina a vapore) energia e movimento. Questo fatto, in apparenza minimale, equivale a dire che per la relazione è a tutti gli effetti cominciata «l'epoca della

<sup>27</sup> P. Sloterdijk, *Dopo Dio*, cit., pp. 120 e 140-144.

<sup>28</sup> Per approfondire rinvio a L. Candiottio, G. Pezzano, *Filosofia della relazione. Il mondo sub specie transformationis*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2019.

sua riproducibilità tecnica»: questo esige che anche «il mondo della teoria» vada fino in fondo nella conversione «dalla sostanza alla relazione», perché «il relazionismo caratterizza le condizioni di oggi e di domani sul piano logico e pragmatico»<sup>29</sup>.

Questa conversione è necessaria sì per ragioni interne al mondo della teoria, ma prima ancora per venire incontro a un bisogno di trasformazione delle soggettività, a un'esigenza etico-pedagogica, volendo: un bisogno formativo in senso ampio. Analogamente al ruolo svolto da *Formula1* e *MotoGp* rispetto ad autovetture e motociclette di serie, il mondo della teoria può agire come una palestra per lo sviluppo di “prototipi di attitudini”, che cominciano poi a circolare in maniera più capillare all'interno di una società, facendo parte del commercio quotidiano tra i membri di una comunità.

Come ho cercato di fare emergere, “straniero” è un predicato intimamente relazionale, implica un “rispetto a” bidirezionale: tanto perché si è sempre *reciprocamente stranieri*, quanto perché l'estraneità segna un rapporto con altro *da sé* (si va verso altro), appunto tale relativamente a sé (si va verso sé). Stante ciò, il grande compito che la cultura e con essa la filosofia devono accettare di svolgere è dare definitivo risalto a quello che è sì – con Duns Scoto<sup>30</sup> – un *ens debilissimum* (anzi, non è nemmeno un’“entità”!), ma che è al contempo un “ente fortissimo”: segna il nostro coinvolgimento nella realtà e fa per noi ogni volta la differenza.

<sup>29</sup> P. Sloterdijk, *I figli impossibili della nuova era. Sull'esperimento anti-genealogico dell'epoca moderna* (2014), trad. it. F. Clerici, Mimesis, Milano-Udine 2018, p. 409.

<sup>30</sup> Vedi G. Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, pp. 217 e 342.

Non è proprio questo che ci mostra ormai in modo persino ossessivo la nostra quotidianità, nella quale – ci piaccia o meno – una semplice interazione tramite *app*, immateriale, intangibile e flebile, ci intrattiene e sollecita con tutta la sua forza reale? Oppure, possiamo domandarci, da altra prospettiva<sup>31</sup>: la sfida etica, sociale, economica e politica posta dal rapporto con le generazioni future non ci pone esattamente di fronte al problema di fare i conti con qualcosa come una pura relazione priva di un termine di riferimento vero e proprio (*chi* davvero sarebbero gli individui del futuro?), i cui effetti siamo però irreversibilmente già chiamati a tenere in conto?

Per chi amasse le conclusioni in veste di esortazione, ritengo vadano intensificati gli sforzi concettuali tesi a rendere comprensibile la matrice di ogni stranezza, straniero ed estraneità: la relazione. È giunta l'ora di articolare una serrata *Critica della ragione relazionale*.

<sup>31</sup> Cfr. per es. F. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.